

مقایسه اندیشه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی و ملا صدرا شیرازی

^۱ سید محمد حسین میردامادی

^۲ دکتر محمد بید هندی

چکیده

در این مقاله ضمن برشماری مهمترین خصوصیات اندیشه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی و ملا صدرا شیرازی، به مقایسه این دو پرداخته شده است و با ذکر چند نمونه تأویلی از آثار آن دو، به نقاط اشتراک و افتراق این دو نظریه تأویلی اشاره شد. ساختار کلی نظریه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی، مبتنی بر تأویل کلامی و تأویل باطنی- عقلی و بر پایه تمثیل استوار است. اما ساختار کلی نظریه تأویلی ملا صدرا، مبتنی بر تأویل شهودی و تأویل باطنی- عقلی و بر پایه نظریه تأویل- تنزیل می‌باشد. اندیشه‌های تأویلی باطنی خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب‌های روضه التسلیم و آغاز و انجام او متمرکز است؛ اما اندیشه تأویلی ملا صدرا در همه آثار او وجود دارد و اصولاً او از تأویل به مثابه یک روش استفاده کرده است تا جایی که همه تأویل‌های او در تفاسیرش دارای مبانی می‌باشد. روش تحقیق توصیفی- تحلیلی و هدف آن بررسی مهم‌ترین شاخصه‌های تفکر تأویلی دو فیلسوف تأثیرگذار جهان اسلام است که می‌تواند آثار معرفتی و اجتماعی مهمی داشته باشد.

کلیدواژه: تأویل، تمثیل، باطن، خواجه نصیر الدین طوسی، صدرالدین شیرازی.

^۱ دکتری فلسفه و کلام اسلامی - حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۱- طرح مساله

تأویل در دو دسته قابل تقسیم است تأویل شهودی و تأویل عقلی. گرچه نوع اول مقدمات سلوکی نفسانی و نوع دوم مقدمات فکری نیاز دارد اما در هر دو، این نکته مشترک است که کوششی است برای عمیق‌تر اندیشیدن، عمیق‌تر دیدن و عمیق‌تر یافتن و براساس آن زندگی کردن. تأویل در اصل لغوی بازگشت به اصل و مبدأ است و در اصطلاح مورد نظر ما، فرامتن‌ها یا نانوشته های متون و حیانی را جستجو کردن.

گزاف نیست که بگوییم همه کسانی که دغدغه‌ی معرفت خصوصاً در بُعد عقل و وحی داشته‌اند، به اندیشه و سلوک یا زیستن تأویلی گرایش نشان داده‌اند. به همین خاطر است که اندیشه تأویلی تقریباً در همه فلاسفه الهی و متعهد به ادیان متن محور (دارای کتاب مقدس) وجود داشته است. خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، دو نمونه از فلاسفه برجسته مسلمانند که آثار نفیس تأویلی از آن‌ها به جای مانده است. اندیشه‌های الهیاتی خواجه نصیر طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ق) در دو بخش کتب کلامی و فلسفی قابل تقسیم است. آثار تأویلی او را می‌توان از زمره کتاب‌های فلسفی‌اش محسوب کرد؛ اما آثار تأویلی - تفسیری ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ ق) به طور متراکم در کتب تفسیری او و نیز مفاتیح الغیب و اسرار الآیات و به طور پراکنده در همه آثارش قابل دسترسی است. در این مقاله درصدد مقایسه نظام کلی اندیشه‌های تأویلی خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا هستیم تا از خلال این مقایسه، هم سیر تطور تأویلی از قرن هفتم تا یازدهم جهان اسلام در قالب دو فیلسوف مسلمان بهتر روشن شود و هم با مقایسه روش‌شناسی تأویلی این دو، به معارف جدیدی در این باب نائل شویم. بنابراین این مقاله سه پرسش محوری دارد:

- ۱- نظام اندیشه‌ی تأویلی خواجه نصیر طوسی بر چه ارکانی استوار است؟ ۲-
- نظام اندیشه تأویلی ملاصدرا بر چه ارکانی استوار است؟ و ۳- در مقایسه این دو نظام فکری به چه نقاط مشترک و متمایزی می‌رسیم و نقاط قوت و ضعف هر یک از این دو نظام فکری کدامند؟

۱. اندیشه‌های تأویلی خواجه نصیر طوسی

همان طور که گفته شد اندیشه‌های الهیاتی خواجه نصیر طوسی در دو بخش کلامی و فلسفی قابل تفکیک است، ایشان در کتب کلامی خود تأویل را هنگامی به کار می‌برد که دو دلیل عقلی و نقلی و یا دو دلیل نقلی با هم تعارض داشته باشند که باید در صورت تعارض عقل و نقل، نقل را به تأویل برد و در صورت تعارض دو دلیل نقلی یکی از نقل‌ها را به تأویل برد. البته منظور از دلیل عقلی در این جا، دلیل یقین آور عقلی است، این نوع تأویل همان تأویل کلامی است و برخلاف مشی کسانی است که در این گونه تعارض‌ها مطلقاً نقل و دلیل سمعی را مقدم می‌کنند و یا آن که حکم به توقف می‌دهند (طوسی، ۱۳۸۲: ص ۵۰۲) به عنوان مثال او در مسئلهٔ جبر و اختیار، با دو دسته از آیات قرآن رو به رو است. آیاتی که دال بر اختیار هستند و آیاتی که موهم جبر هستند. خواجه نصیر طوسی در این جا، آیات دسته دوم را تأویل و طوری معنا می‌کند که با اختیار تنافی نداشته باشد (طوسی، ۱۴۰۷: ص ۳۳۶) منظور از تأویل در این جا، بازگشت به اصل مراد متکلم است که با تقدیر کلمه یا اضافه کردن توضیحی به ظاهر نقل به دست می‌آید. اما تأویل نوع دوم، تأویلی است که او در آثار فلسفی خود به کار برده است. او در کتاب تصورات یا روضه التسلیم که به سبک باطنی نوشته شده، از اندیشه‌های تأویلی استفاده کرده است. خواجه در فصل چهارم این کتاب به این قاعده اشاره دارد که عناوین مختلف می‌تواند حاکی از حقیقتی یگانه باشد که به اعتبارات مختلف، عنوان‌های متفاوتی پذیرفته است. نویسنده کتاب، مردم را به سه قسم حسّی، نفسی و عقلی تقسیم می‌کند و بهشت حقیقی را عقل مستقیم به شمار می‌آورد. او می‌نویسد وقتی حسّ شخص در وهم و وهم در نفس و نفس در عقل مندرج شود و عقل با رجعت خود به پروردگار به مقام، رضا و اطمینان نائل شود، بهشت حقیقی تحقق یافته است و به این ترتیب دوزخ حقیقی نیز عقل منکوس شناخته می‌شود؛ زیرا به عکس آنچه در مورد بهشت حقیقی مطرح شد، وقتی عقل شخص در نفس و نفس در وهم و وهم در حسّ مندرج شود و حسّ نیز در تضاد و پراکندگی ماده فرو رود، دوزخ به وقوع می‌پیوندد. محقق طوسی خداوند را پایان و مرجع و تأویل همه امور می‌داند و راه رسیدن به این

تأویل را لزوماً، عقل می‌داند (طوسی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۵) خواجه تصریح می‌کند که آنچه در جهان محسوس مورد مشاهده واقع می‌شود، مثالی است که از حقیقتی عقلی حکایت می‌کند و در ارتباط با همین مسأله، در فصل شانزدهم کتاب، به تأویل ادوار آفرینش و آدم و ابلیس می‌پردازد. خواجه در فصل هفدهم به اختلاف ظاهری و اتفاق باطنی اشخاص پرداخته و آن را ممدوح و عکس آن یعنی اتفاق ظاهری و اختلاف باطنی را مذموم شمرده است. این کلمات خواجه نصیر طوسی، هستی‌شناسی تأویلی او را روشن می‌کند که بر چند رکن استوار است: ۱- تفکیک حقیقت و اعتبار ۲- مراتب وجودی مختلف انسان در سه دسته حسّی، نفسی و عقلی که مراد از نفس، ظاهراً خیال باشد و مرتبه برتر، مرتبه نائل شدن به عقل بالفعل است که بهشت حقیقی را رقم می‌زند ۳- خداوند را تأویل همه امور دانستن ۴- مراتب وجودی عالم که از حقایق عقلی تا حقایق حسّی را شامل می‌شود ۵- ظاهر و باطن به عنوان دو مرتبه وجود که یکی ناظر به عالم شهود و دیگری ناظر به عالم غیب است. براساس این هستی‌شناسی، او به متن قرآن می‌پردازد و معتقد است همه آیات قرآن دارای تأویل است، جالب آن که خواجه اعجاز قرآن را از جهت تأویل می‌داند و نه تنزیل یعنی آنچه به حسب واقع مردم سلیم النفس را شیفته قرآن و مأنوس با آن کرده و آن را جاودانه می‌سازد، حقایق تأویلی آن است (همان: ص ۴۵) مبنای دیگر خواجه در تأویل این است که تأویل را منحصر به خداوند و راسخان در علم دانسته است. از تفسیر خواجه در مورد راسخ در علم در نقل کتاب تکمله شوارق الالهام، چنین به دست می‌آید که او راسخ در علم را به معنی مصونیت از خطا و عصمت می‌شمارد و لذا قدر متیقن این است که راسخان در علم را منحصر در معصومین (علیهم السلام) می‌شمارد (محمدی گیلانی، ۱۳۷۹: ص ۹۰). او حقیقت عصمت و عدالت را تنها علم راسخ در نفس می‌شمارد که امری موهوبی است که ناشی از ولایت خاص الهی است (همان: ص ۱۱۰ و ص ۱۱۱). از دیگر آثار خواجه، این طور استنباط می‌شود که مراد او از رسوخ، همان تثبیت و فطری شدن است (طوسی، ۱۴۲۵، ج ۳: ص ۳۲۶). شاهد دیگر بر این مدعا، آن است که او کیفیات را به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و کیفیت ذاتی را کیفیت راسخ

می‌داند و به زردی زر و سرخی خون مثال می‌زند؛ برخلاف کیفیت غیر راسخ که سرخی خجل (خجالت زده) و زردی وجل (ترسیده) است (طوسی، ۱۳۶۷: صص ۴۳، ۴۵، ۳۴۷). به عبارت دیگر، رسوخ به معنی ملکه شدن است و راسخان در علم به این مرتبه رسیده‌اند که علم جزء ذاتی آن‌ها شده است (طوسی، ۱۳۸۰: ص ۷۳) علی‌رغم آن که تأویل در سخن خواجه خاص معصومان (علیهم السلام) است، او در آثاری که می‌آید، به تأویل‌هایی دست زده که نشان می‌دهد منظور او از تأویل خاص راسخان علم، تأویل‌های شهودی است. خواجه در کتاب آغاز و انجام، مبدأ را فطرت اولی و معاد را عود به آن فطرت می‌داند و بر این اساس، معنایی معقول و باطنی از دو آیه «أَلست برّکم قالوا بلی» (زمر/ ۷۱) و «لمن المک الیوم الله الواحد القهار» (غافر/ ۱۶) ارائه می‌دهد. او می‌نویسد آیه اول، به حکم مبدأ است که در آن خدا بگوید و خلق جواب دهند و آیه دوم به حکم معاد است که خدا بگوید و خدا هم جواب دهد (طوسی، ۱۳۶۶: ص ۱۰) به اعتقاد خواجه، مبدأ، خویشتن شناسی اضافی است یعنی این که انسان بداند او را به سوی چه آفریده‌اند، اما معاد خویشتن شناسی حقیقی است یعنی چنان کند که برای آن آفریده شده و هر مبدأیی که ناظر به معاد نباشد و هر معادی که از مبدأ برنخیزد نه مبدأ است و نه معاد (طوسی، ۱۳۶۳: صص ۷۵-۷۴). به تعبیر دیگر، در مبدأ شناخت حصولی ملاک است و در معاد، شناخت حضوری معیار و ملاک قرار می‌گیرد. تأویل نوعی مردن و هجرت از جهان تنزیل که جهانی مخلوط از راستی و کذب است به جهان خالص است (همان: ص ۴۹).

در فصل پنجم کتاب آغاز و انجام، زمان، حقیقت تغییر و دگرگونی و منشأ آن و مکان، منشأ کثرت و پراکندگی به شمار می‌آید و چون زمان و مکان در عالم باطن و آخرت نیست، آن را، روز جمع می‌نامند. انسان می‌تواند به مقامی دست یابد که در آن، هر دو جهان برای او یکسان و متحد می‌شود و فاصله ظاهر و باطن برداشته می‌شود و آن دیدگاه، دیدگاه حق بینی و حق محوری است؛ چرا که در حق ظاهر و باطن جمع است: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/ ۳).

این جهان بینی خواجه در تأویل متنی او به بار نشسته و به تأویل درهای بهشت و دوزخ می‌پردازد. به این صورت که اگر همه قوای انسان در تحت حاکمیت عقل درآید، قوا و عقل، هشت باب می‌شوند که ابواب بهشتند و اگر قوا، تحت حاکمیت عقل درنیاید، مجموع آن‌ها هفت بابند که ابواب دوزخند (طوسی، ۱۳۶۶: ص ۵۷). خواجه تأکید می‌کند در صورت اتحاد و یگانگی سه صفت علم و قدرت و اراده، میزان تأثیر آنها، شگفت خواهد شد و شخص می‌تواند آنچه را ببیند، بخواهد و آنچه را می‌خواهد، ببیند و بر همین اساس به تأویل آیات شجره طوبی و شجره زقوم و مشکلاتی که از ناحیه تفرقه و ناهماهنگی این سه صفت (علم- قدرت و اراده) به وجود می‌آید، می‌پردازد. شجره طوبی، حاصل اتحاد علم و قدرت و اراده در مسیر حق و شجره زقوم، حاصل تشتت و تفرقه این صفات در طرق باطل است (طوسی، ۱۳۶۶: صص ۶۹-۶۷).

خواجه در تأویل جوی‌های بهشت می‌نویسد، آب مایه حیات همه نباتات و حیوانات است که خود دارای اصناف مختلفی است و بهترین آن آب روان (غیر آسن) است و شیر باعث تربیت حیوانات است و از آب خاص‌تر است، اما عسل از شیر خاص‌تر است که غذای بعضی حیوانات است و سبب شفاء بعضی اصناف در بعضی احوال است مانند حقایق و غوامض علوم که انتفاع به آن مخصوص محققان است و بهترین عسل، عسل مصفی است. اما خمر از عسل خاص‌تر است و خاص نوع انسان است که بر اهل دنیا رجس و برای اهل بهشت طهور است. بنابراین آب سبب خلاص است از تشنگی و شیر از نقصان و عسل از بیماری و خمر از اندوه؛ و چون اهل بهشت اهل کمالند تمتع ایشان عام است و این چهار تا را به وجه اتم از آن متمتعند: «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن و انهار من عسل مصفى و لهم فيها من كل الثمرات» (محمد/ ۱۵) ترجمه: داستان بهشتی که بر پروا پیشگان وعده داده شده (این چنین است) در آن جوی‌هایی است از آب روان و جوی‌هایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشده و جوی‌هایی از شرابی لذت بخش برای نوشندگان و جوی‌هایی از عسل خالص (پالوده) و در آن، برای ایشان از هر میوه‌ای است. در برابر این چهار نهر بهشتی،

چهار نهر دوزخی است که نهر حمیم و غسلین و قطران و مهل است (طوسی، ۱۳۶۶: صص ۶۲-۶۱).

در این تأویل، خواجه از تمثیل استفاده کرده و با ایجاد شباهت و ارتباط، به تحقیق آیه پرداخته است. تأویل خازن بهشت و دوزخ در نظر خواجه به این تقریر است: او براساس آیه «هل اتی علی الانسان حین من الذهر لم یکن شیئاً مذکوراً» (انسان/ ۱): آیا بر انسان هنگامی از روزگار آمده که چیز یاد کردنی نبود، می‌نویسد انسان نخست زنده بود تا قوه حرکت در او ظهور کرد و چندی متحرک بود تا قوه تمیز در او به فعلیت رسید و بعد از آن قوه اراده در او به ظهور و فعلیت رسید و چون معاد، عود است به فطرت اولی، می‌بایست این صفات در او منتفی شود به عکس این ترتیب پس اول باید اراده او در اراده حق که موجد کل است مستغرق شود و این درجه رضا است و به این سبب خازن بهشت را رضوان می‌گویند زیرا تا به این درجه از مقام (اطاعت از حق و فناء اراده خود در اراده حق) نرسد از نعیم بهشت نمی‌یابد و بعد از آن باید قدرتش در قدرت حق فانی شود که آن اولین مرتبه توکل است و بعد فناء علم است که مرتبه تسلیم است و بعد فناء وجود است که مقام اهل توحید است (همان: صص ۶۴-۶۳). خواجه به همین سبب یعنی با استفاده از لوازم عقلی و روش تمثیل و قاعده نسبت مبدأ و معاد، به تأویل آیات مرتبط با حور العین نیز پرداخته است (همان: صص ۷۰-۶۹). از نظر خواجه، انسان کامل یا امام، امور محسوس، موهوم و متخیل را به مبدأ و حقیقت اصلی‌شان برمی‌گرداند؛ بنابراین جایگاه انسان بالفعل یا انسان کامل را می‌توان به «مجرای تأویل» تعبیر کرد. انسان کامل، جایگاه جامع خلق و امر است. بنابراین اگر گفته شود که هیچ مشابهتی با خلق ندارد، نتیجه آن شرک است؛ زیرا او را در مقام خداوند قرار داده‌اند و وجه خلقی و حسی او را انکار کرده‌اند و اگر او را به تمامی، مشابه خلق بدانند، نتیجه آن کفر است زیرا وجه عقلی او انکار شده است (طوسی، ۱۳۶۳: صص ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱).

نوع دیگر تأویل‌های خواجه در قسم تأویل‌های تمثیلی از نوع نمادین است که به عنوان مثال او داستان سلامان و اېسال را تأویل کرده. در شرح تأویل ابن سینا بر

این داستان در اشارات و تنبیها، تائویل دیگری ارائه می‌دهد (طوسی، ۱۴۲۵، ج ۳: صص ۳۶۹-۳۶۴). تائویلی متفاوت از نمادهای این داستان، نشانگر این است که اولاً خواجه به فلسفه اسطوره‌ها و نمادها پایبند است و ثانیاً آن‌ها را با حفظ قرینه مشابه، مستعد قرائت‌های مختلف می‌داند که می‌تواند برخی از آن‌ها از بعضی دیگر کامل‌تر باشد و در زمینه‌های مختلف به کار آید.

با توجه به آثار تائویلی خواجه، می‌توان ویژگی‌های تائویل او را چنین برشمرد:

۱- تائویل کلامی در تعارض عقل و دین

۲- تائویل باطنی عقلی با توجه به حقیقت و اعتبار، مراتب وجودی انسان، مراتب وجودی عالم، ظاهر و باطن، تائویل براساس تمثیل، التفات به نسبت مبدأ و معاد در تائویل، تائویل داشتن همه آیات

۳- التفات به لوازم عقلی آیات قرآن

۴- التفات به تغییر عناوین یک حقیقت به خاطر اعتبارات مختلف لحاظ شده

۵- تائویل باطنی شهودی مختص به معصومان (علیهم السلام) که مجرای تائویل و جامع خلق و امر هستند.

۱- اندیشه‌های تائویلی ملاصدرا

اندیشه ملاصدرا در تائویلاتش، براساس چهار مرحله صورت می‌گیرد. او نخست از کثرت به وحدت سفر می‌کند و تلاش می‌کند حقیقت موجود را فارغ از تعینات و حدود آن اندیشه کند. پس از آن به ذاتیات و لوازم عقلی التفات دارد در گام سوم بار دیگر موضوع خود را در حالتی که مقارن با زوائد و امور دیگر و زمینه‌ای غیر از زمینه قبلی است، مورد بازسازی قرار می‌دهد و در گام چهارم سعی می‌کند آن را به مقام بیان آورده و به کارکرد اندیشه تائویلی خود پردازد. تأکید ملاصدرا بر تهذیب نفس و صفای باطن، به خاطر این است که اندیشمند و سالک در همان ابتدای مسیر اندیشه و سلوک خود، بتواند با همراهی جذبه‌ای الهی، از تمامی تعلقات نفسانی و حدود خلقی خود نجات یافته و سفر از کثرت به

وحدت را در زمان کمتری طی کند. این الگوی کلی اندیشه تأویلی ملاصدرا، همسو با اسفار اربعه است که در آن نیز، نخست سفر از خلق به حق سپس سیر در حق و بعد از آن سفر از حق به خلق و سپس سیر در خلق با حق صورت می‌گیرد. این یک الگوی کلی و کامل از تأویل است که البته در هر کدام از تأویل‌های ملاصدرا ممکن است به بخشی از آن عنایت ویژه شود؛ گاهی کثرات متن را به یک وحدت ارجاع می‌دهد، گاه از لوازم عقلی استفاده می‌کند و گاه با تغییر زمینه و بازسازی در آن، به تأویل می‌پردازد و گاه به توصیه‌هایی عملی برای تأویل روی می‌آورد. (۱)

تفحص در آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که او به تأویل شهودی و تأویل عقلی باور داشته و خود به آن پرداخته است. او تأویل شهودی را مختص راسخان در علم می‌داند، اما رسوخ در علم را برای معصومان (علیهم السلام) و عالمان تابع آن‌ها جایز و ممکن می‌شمارد. الفاظی که او در تبیین فقرات مختلف حکمت خود به کار می‌برد (همچون حکمت عرشی، نوری، کشفی، شاهد و مشهود که همراه با شواهدی از آیات است) نشان‌گر این است که قائل به مراتبی از تأویل شهودی و کشفی است و اساساً حکمتی که بی نصیب از علم لدنی باشد را شایسته عنوان حکمت نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۲۳۴).

اما او در تأویل‌های عقلی هم دارای تأویل‌های نمادین است که به عنوان مثال در تفسیر باطنی آیه سی و پنجم سوره بقره در مورد آدم و حوا می‌نویسد، به موازات زوجیت بین آدم و حوا در عالم ماده، در عالم باطن و غیب نیز زوجیتی به صورتی دیگر میان عقل و نفس برقرار شده است و آدم نمادی از عقل و حوا نمادی از نفس شمرده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۳: صص ۸۶، ۱۱۷). مبنای تأویل نمادین ملاصدرا، نظریه تطابق عوالم است که ریشه در نظریه فلسفی مراتب وجود دارد و آن را در جلد اول اسفار خود مستدل کرده است (ر. ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ص ۴۴ به بعد) نمونه تأویلی دیگر ملاصدرا، تأویل او از ابواب بهشت و جهنم است که تأویلی شبیه تأویل پیش گفته خواجه نصیر طوسی صورت گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۱۰۷۳) اما مبنای خواجه بیشتر بر تمثیل و یا اصل

ظاهر و باطن است، بدون آن که این مبنا را استدلالی کرده باشد در حالی که تأویل ملاصدرا براساس نظریه مراتب وجود است که آن را در فلسفه اش استدلالی کرده است و این مبنا نوآوری او به شمار می‌آید. همچنین صدرا براساس مبنای تناظر مراتب انسان و عالم هستی می‌نویسد: انسان در سیر صعودی خود به سمت حق تعالی چهار مرحله را می‌پیماید. اولین مرحله آن است که اراده خود را در حق فانی می‌کند که این مقام رضاست و بر همین اساس، به تأویل خازن بهشت که رضوان نام دارد می‌پردازد (همان: صص ۱۰۸۳-۱۰۸۰) این تأویل نیز مشابه تأویل پیش گفته خواجه است اما خواجه از اصل نسبت مبدأ و معاد استفاده کرده و منبع او برای این اصل آیات قرآن است در حالی که تأویل صدرا براساس فروع مسأله مراتب وجود و تطابق عوالم است که مبنای اولی او استدلالی و مبنای دومش شهودی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: صص ۱۴۵-۱۴۴).

ملاصدرا از اصالت وجود مشایی به اصالت وجود صدرایی و سپس به تشکیک خاصی و در غایت به وحدت وجود انتقال ارتقایی یافته است و در نتیجه توحید را از توحید در موجودیت (وحدت وجود مشایی) به توحید در وجود ارتقاء بخشیده است و از کثرت به وحدت منتقل شده، چنان که همه آنچه در وجود است را از ظهورات ذات حق و تجلیات صفات او می‌داند که در حقیقت عین ذات اویند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: صص ۴۲۷، ۴۴۱) در اینجا نیز ملاصدرا همچون خواجه به این اصل اشاره می‌کند که تأویل همه چیز خداست اما خواجه مبنایی فلسفی و استدلالی بر این اصل ارائه نمی‌کند در حالی که ملاصدرا همه مبانی فوق را در فلسفه اش به صورت استدلالی آورده است (ر. ک: ملاصدرا، بی تا: صص ۲۰-۹).

علاوه بر این مبنای دیگر تأویلی ملاصدرا نظریه تأویل براساس تنزیل است به این صورت که ملاصدرا معتقد است، قرآن دارای حقیقتی است که همین حقیقت به صورت الفاظ نازل شده و در واقع حمل آن حقیقت بر این الفاظ نوعی حمل حقیقه و رقیقه است و لذا او در تأویل‌های خود تأکید می‌کند که این‌ها

براساس تمثیل و مجاز نیست. ملاصدرا به صراحت به این نکته تذکر می‌دهد که عالمی که قصد تأویل قرآن و فهم آن را دارد، چاره‌ای ندارد جز آن که انزال قرآن را مورد مطالعه قرار دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۷: ص ۲۹۵) ملاصدرا با اثبات تجرد قوه نفسانی خیال، عالم نفس را مانند عالم هستی دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل می‌داند و بر این اساس بر این باور است که حقایق در مراتب عالی الهی تحقق دارند و رقایق تنزلات و تمثالات همان حقایق هستند که در فرایند وحی بر پیامبر نازل می‌شوند و هر مرتبه از نفس نبی با مرتبه متناظر از هستی اتحاد وجودی می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: صص ۱۲۷-۱۲۶).

همچنین یکی از مبانی صدرا، قاعده بسیط الحقیقه است که براساس آن ملاصدرا، الفاظ قرآنی را به شأنی از شئون الهی برمی‌گرداند مثلاً در مورد تأویل رزق می‌نویسد «أنه تعالی یعقل بقاء کلّ شخص مدّه بما به قوام روحه» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۱۳۵) مفهوم این عبارت این است که رزق را علم حق تعالی (یا به عبارت صدرا تعقل او) نسبت به قوام روح شخص در مدتی معین (به حسب نشئات وجودی) می‌داند. براساس قاعده مستدل بسیط الحقیقه، حق تعالی، در اوج بساطت، همه کمالات اشیاء را واجد است و هیچ نقصی در او راه ندارد و همه مراتب بالاتر وجودی قابل حمل بر مراتب پایین‌تر هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۶: ص ۱۰۰).

ملاصدرا از لوازم عقلی آیه در جهت تأویل خود استفاده می‌کند به عنوان مثال از آیه «و لاتدع مع الله الها آخر لا اله الا هو کلّ شیء هالک اِلّا وجهه» (قصص / ۸۸) یعنی «با خداوند، معبود دیگری مخوان، خدایی جز او نیست، هر چیزی به جز وجه او نابودشدنی است». از لوازم عقلی آیه استفاده می‌کند و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را نتیجه می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱: ص ۴۸). توضیح آن که بر طبق مبانی وجود شناسی ملاصدرا، همه چیز عین فقر وجودی به حق تعالی است و تنها او، حقیقت وجود را داراست؛ بنابراین این همه اشیاء در ذات خود، فقر و هلاکت ذاتی دارند و تنها از جهت آن که ربط به او هستند، باقی‌مانند. بنابراین،

ملاصدرا در تأویل آیه، از لازمه معنی « اله » که قهراً باید امری وجودی باشد و لازمه معنی « هالک » که در نظام عقلی او قهراً امری اعتباری است، بهره برده است.

ملاصدرا نیز مانند خواجه، به گذر از علم حصولی به علم حضوری در بهترین نوع تأویل اشاره دارد و می-نویسد، بهترین فهم، فهم حضوری است که در آن خداست که در کلامش تجلی یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۱۱۱).

همچنین ملاصدرا به تغییر اعتبارات در مفهوم و حقیقت واحد در مصداق باور دارد چنان که به عنوان مثال عقل، لوح محفوظ، قلم و روح را حقیقتی واحد و دارای مراتب می-داند که از آن الفاظ و مفاهیم مختلف انتزاع می-شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: صص ۷۲۴-۷۲۳).

به اعتقاد ملاصدرا، در سلسله مراتب عالم، تأویل تنها شأن مخلوقی است که جامع مرتبه خلق و امر باشد؛ زیرا عالم مشتمل بر خلق و امر است و خلق، قالب عالم و امر روح عالم است و قوام خلق به امر است، همانطوری که قوام قالب به قلب است و حیات عالم به عنوان انسان کبیر، حاصل همبستگی خلق و امر است چنان که همبستگی روح و جسد، باعث حیات انسان صغیر است و چنان که بین خلق و امر و روح و جسد تفارق ایجاد شود، موت انسان (صغیر یا کبیر) رخ می-دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۹: صص ۱۷۷-۱۷۶).

اصل دیگر در معرفت شناسی انسان آن است که مبدأ و معاد آدمی (که نسبت به انسان معنی می-شوند) با هم تطابق دارند. ملاصدرا با استناد به آیه «کما بدأکم تعودون» به این اصل تأویلی اشاره می-کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۷: ص ۵۴۱).

البته در مواردی نیز تأویل-های ملاصدرا وجه روشنی ندارد مثلاً او آیه نخست سوره زلزال را مشعر به حرکت جوهری می-داند که هر چند توجیه پذیر است اما چندان روشن نیست (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸: ص ۴۱۵).

بنابراین مهم-ترین ویژگی-های نظریه تأویلی صدرا را این چنین می-توان برشمرد:

۱- تأویل شهودی در برخی موارد که آن را خاص معصومان (علیهم السلام) نمی‌داند.

۲- تأویل عقلی باطنی با توجه به مبانی مستدل مانند اصالت الوجود، قاعده بسیط الحقیقه و نظریه وحدت حقایق و رقایق، مراتب وجود، تأویل براساس تنزیل، تبیین فلسفی فرایند وحی براساس مراتب انسان و عالم، التفات به مراحل چهارگانه سلوک اندیشه و نفس در تأویل، لوازم عقلی و تغییر عناوین با حقیقت واحد.

۴- مقایسه نظریه تأویلی خواجه و صدرا

نقاط مشترک نظریه تأویلی صدرا و خواجه را می‌توان این گونه بر شمرد:

۱- هر دو به تأویل داشتن همه آیات قرآن اذعان دارند.

۲- هر دو برای تأویل لوازم عقلی، متن را بررسی می‌کنند.

۳- هر دو در تأویل‌های خود به تأویل‌های نمادین پرداخته‌اند، هر چند مبانی صدرا در این مورد مستدل است و به حقایق نظر دارد یعنی در مورد قرآن مولف محور (حق محور) است اما خواجه در تأویل‌های نمادین خود (که البته از غیر آیات قرآن نمونه آورده) در پی کشف معنایی بهتر (هرچند غیر مقصود) است، در حقیقت می‌توان گفت خواجه تأویل نمادین را مفسر محور تلقی می‌کند.

۱- هر دو در مبانی مراتب وجودی انسان و عالم، ظاهر و باطن و حقیقت و اعتبار مشترکند گرچه خواجه این مبانی را مستدل نکرده و تنها از آن‌ها نام برده است.

۲- هر دو به گذر از علم حصولی به علم حضوری، تغییر اعتبارات حقیقت واحد و نسبت مبدأ و معاد در تأویل مطلوب اشاره دارند.

۳- هر دو به اصل قرآنی تطابق مبدأ و معاد در تأویل التفات داشته‌اند.

۴- هر دو به ساحت تأویلی خاص انسان تصریح دارند.

نقاط تمایز نظریه تأویلی ملا صدرا و خواجه را می‌توان این گونه بر شمرد:

۱-۲- خواجه تائویل شهودی را مختص معصومان (علیهم السلام) می‌داند اما صدرا آن را مختص معصومین (علیهم السلام) نمی‌شمارد.

۲- اساس نظریه خواجه بر تمثیل و اساس نظریه صدرا بر حقیقت بر پایه تنزیل است.

در مقایسه نظریه تائویلی خواجه و ملاصدرا می‌توان نقاط قوت نظریه تائویلی صدرا نسبت به خواجه را این چنین نام برد:

۳- نظریه تائویلی صدرا بر پایه فلسفه مستدل او شکل گرفته و لذا او تائویل‌های خود را حقیقت (و نه مجاز) می‌داند در حالی که با وجود مشابهت تائویل‌های صدرا و خواجه در مواردی، تائویل‌های خواجه بر مبانی غیر مستدل شکل گرفته است.

۴- نظریه تائویلی صدرا بر اساس تائویل - تنزیل با آیات قرآن که قرآن را حقیقتی نازل می‌داند همسویی بیشتری دارد در حالی که نظریه تائویل - تمثیل خواجه چنین همسویی با آیات قرآن ندارد چرا که قرآن هر جا در صدد تمثیل باشد آن را به صراحت ذکر می‌کند.

اما نقطه قوت تائویل‌های خواجه آن است که (گرچه تائویل‌های او محدودند) اما وجه همه آن‌ها روشن است در حالی که وجه برخی از تائویل‌های صدرا چندان روشن نیست.

نتیجه

با تفحص در آثار خواجه و ملاصدرا به این نتیجه می‌رسیم که هر دو از اندیشه تائویلی در تبیین آیات قرآن استفاده کرده‌اند. هر چند مکتب ملاصدرا که از نظر زمانی نیز متأخر است در این زمینه تکامل یافته و تائویل‌های خود را بر اساس مبانی مستدل فلسفی ارائه می‌دهد. در مواردی گرچه تائویل ملاصدرا و خواجه مشابه است اما تائویل صدرا در فلسفه او مبنامند و مستدل شده است. اندیشه‌های تائویلی خواجه و صدرا، دارای نقاط مشترک و متمایز است اما مقایسه این دو نظام

تأویلی این نتیجه مشترک را دارد که این دو فیلسوف مسلمان به تفکر تأویلی عنایت داشته‌اند و مطالعه آثار آن‌ها می‌تواند مخاطب را نسبت به این نوع اندیشه حساس و پی‌گیر کند این عنایت در فلسفه صدرا به اوج خود می‌رسد چنان که گویی ارکان فلسفه و تفسیر او یک حقیقت با دو زبانند. از پیامدهای مثبت تأثیر تفکر تأویلی، می‌توان به عبور از سطحی نگری و غایت محوری و توجه به باطن عالم که در زبان شریعت به آخرت نامبردار است اشاره کرد. (۲) ترویج تفکر تأویلی به مرور انسان را به غایت محوری، معنا داری، و آخرت و باطن گرایی و انگیزه خروج از اوهام و خیالات به تعقل وادار می‌دارد و به نقش دنیا (به عنوان سازنده باطن و آخرت) تذکر می‌دهد. همچنین دین تمدن سازی که سازنده و جاودان است نه متوقف کننده و مربوط به گذشته، در پرتو تفکر صحیح تأویلی به دست می‌آید.

منابع

- ۱- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح علامه حلی بر تجرید الاعتقاد خواجه طوسی، با تعلیقات جعفر سبحانی تبریزی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۲- خانی، ابراهیم، صادقی حسن آبادی و امامی جمعه (۱۳۹۷) «بررسی منطق اسفار اربعه ملاصدرا و استفاده از آن برای ارائه الگویی فراگیر و نوین در تبیین مراحل اندیشه عقلانی» خردنامه صدرا، شماره ۹۱: صص ۵۵ تا ۷۴.
- ۳- طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۷) اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۴- طوسی، نصیر الدین (۱۳۸۰) بازنگاری اساس الاقتباس، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۵- طوسی، نصیر الدین (۱۴۲۵) شرح الاشارات و التنبیها، محقق حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ۶- طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۷) تجرید الاعتقاد، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، تهران: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ۷- طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۶) آغاز و انجام، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۸- طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۳) روضه التسلیم، مصحح ایوانوف، ولادیمیر آلکسی یویچ، تهران: جامی.
- ۹- محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۹) تکمله شوارق الالهام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۰- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۱- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- ۱۲- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۳- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ج ۱ و ۲ و ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۴- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ج ۷ و ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر صدرالدین طاهری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۵- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی-تا) المشاعر، اصفهان: انتشارات مهدی.
- ۱۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، رساله متشابهات القرآن، تحقیق سیدمحمد رضا احمدی بروجردی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

پانویس

۱. رک:خانی، صادقی حسن آبادی و امامی جمعه (۱۳۹۷) ص ۵۸ تا ص ۶۹
۲. مردم دنیای امروز چونان ساکنان کشتی هستند که در تعارض با هم در پی تجهیز رفاه آند اما گویی از این که این کشتی مقصدی دارد که مهمتر است غافلند و یا چونان دانشجویان جلسه امتحانند که همه هم و غمشان این است که برگه امتحانی مرغوب تری به دست آرند غافل از آن که مهم پاسخ به سؤالات برگه است نه مرغوبیت کاغذ آن!